

## LA LIBERTAD EN S. ANSELMO

JESÚS DE GARAY SUÁREZ-LLANOS

La novedad del pensamiento de S. ANSELMO ha sido subrayada numerosas veces. De modo particular se ha destacado la originalidad del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, las afirmaciones anselmianas en torno a la libertad y a la verdad han permanecido ordinariamente en un segundo plano, aun cuando significan una profunda renovación de los planteamientos anteriores<sup>1</sup>.

De manera muy viva se revela en la especulación de S. ANSELMO su acento cristiano, que choca en ocasiones con la tradición filosófica griega. Esta visión cristiana se manifiesta por ejemplo en el relieve que adquiere el aspecto moral del obrar humano y, más en concreto, todo lo relativo a la salvación y condenación del hombre<sup>2</sup>. En cierto modo toda su filosofía es un intento de dar razón de este punto.

1. Acerca de la influencia de la doctrina anselmiana sobre la libertad en los siglos XII y XIII puede verse S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de Saint Anselme au XII siècle*, en *Studi di filosofia medioevale*, I, pp. 90-141 (vid. en especial pp. 127-141); Vita e Pensiero; Milano 1978. Cfr. asimismo D. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, I, pp. 12-14; J. Duclot, S. A., Ed.; Gembloux, 1957. Cfr. por último R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme*, pp. 247-259; Etudes Augustiniennes; Paris 1964.

2. Cfr. F.-J. THONNARD, *La personne humaine dans l'Augustinisme médiéval*, pp. 167 y 171, en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, pp. 163-172 (Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles. 28 août-4 septembre, 1958); ed. Nouwelaerts, Louvain-Paris.

Se examina al hombre como un ser capaz de salvarse o condenarse, de obrar bien o mal. Por qué el hombre puede condenarse o salvarse, por qué peca, por qué es justo, y por qué niega a Dios: éstas y otras preguntas similares alientan en la raíz de su especulación. *Fides quaerens intellectum*<sup>3</sup>: la fe busca sus razones. Y desde la fe cristiana resulta decisivo para la vida del hombre su comportamiento moral y consecuentemente su salvación o condena: hay que dar razón por tanto de cuál es el ser del hombre para que pueda obrar así<sup>4</sup>.

Resulta lógico, por consiguiente, que la libertad del hombre desde esta perspectiva quede fuertemente realzada. La insistencia en el obrar moral descubre como condición radical la libertad<sup>5</sup>. El hombre tiene enteramente en su poder su futuro: depende de su libertad. El hombre dispone de sí a su antojo: puede hacer consigo mismo —con *todo* su ser— lo que él determine. La posibilidad de la condenación aparece como una profunda autodisponibilidad: el hombre no sólo dispone de su cuerpo —lo puede aniquilar— sino de toda su naturaleza en cuanto puede apartarse de su fin.

El poder de la libertad aparece con particular crudeza en el pecado del demonio, cuestión a la que S. ANSELMO dedica una obra entera (*De casu diaboli*). Si los ángeles son seres particularmente inteligentes, si conocen a Dios de un modo tan claro, ¿qué poder es aquél por el que el ángel puede rechazar a Dios, a pesar de conocerle de un modo tan perfecto? ¿De qué modo la libertad se opone a la verdad, incluida la verdad sobre Dios? En el caso del hombre —y más aún, después del pecado original— se podría disimular la cuestión aludiendo a la imperfección del hombre, a las pasiones desordenadas, a la debilidad de la inteligencia y de la

3. Cfr. *Proslogium*, Proemium; vol. I, pág. 94, lín. 7. Sigo la ed. de F. S. Schmitt, Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog). Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984.

4. En consecuencia S. Anselmo es deudor de toda la tradición cristiana en este punto. No obstante, el planteamiento anselmiano ofrece una clara novedad por su intento de acotar de un modo sintético y preciso los rasgos que definen la libertad. Cfr. sobre este punto F.-J. THONNARD, *o.c.*, p. 166.

5. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'etica di Sant'Anselmo*, p. 83; en *Studi di filosofia medioevale*, I, pp. 61-89.

voluntad, etc. Pero nada de eso hay en el ángel que peca. Es preciso, por tanto, si se desea esclarecer el ser del hombre, detenerse en primer lugar en este poder de la libertad por el que dispone tan completamente de sí, ya que se trata de un poder particularmente originario.

S. ANSELMO acomete el examen de esta cuestión en tres tratados que forman una unidad, como él mismo señala<sup>6</sup>: *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*<sup>7</sup>. El estudio de la verdad, en efecto, se encuentra estrechamente ligado al de la libertad. Saber qué es la libertad requiere previamente saber qué es la verdad, pues la libertad no es independiente de la verdad<sup>8</sup>. Pues bien, para dilucidar lo relativo a la verdad distingue diversos ámbitos de la vida humana y de lo real en los cuales afirma que existe la verdad. La verdad no es caracterizada, por tanto, como algo exclusivo del pensamiento o de las proposiciones, sino que hay también una verdad de la voluntad, una verdad de las acciones, de los sentidos, de la esencia de las cosas... La verdad afecta a todo el hombre y a todas las cosas.

El elemento central de la definición de verdad lo propone S. ANSELMO en el inicio del *De veritate* al examinar un primer ámbito de verdad: la verdad de los enunciados<sup>9</sup>. Afirma que toda verdad es rectitud (*rectitudo*)<sup>10</sup>, siendo la rectitud hacer lo que se debe<sup>11</sup>. Así, para el enunciado, hacer lo que debe es significar lo

6. Cfr. *De veritate* (*De ver.*), Praefatio; I, 173, 3 y 174, 4.

7. Un examen de la libertad en el tratado *Cur deus homo*, desde el punto de vista de la soteriología, puede verse en P. SCHWAGER, *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselm von Canterbury*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1983 (105), pp. 125-155. Vid. también desde la misma perspectiva, G. GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit*, en *Theologische Quartalschrift*, 153 (1973), pp. 323-345.

8. Cfr. E. R. FAIRWEATHER, *Truth, justice and moral responsibility in the thought of St. Anselm*, pp. 386-387 (en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, pp. 385-391).

9. Cfr. *De ver.*, cap. II, I, 177-180. Acerca de la verdad en S. Anselmo, cfr. K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, en *Philosophisches Jahrbuch*, 1964/1965, pp. 322-352 y R. POUCHET, *o.c.*, *passim* (en particular pp. 55-91).

10. Cfr. *De ver.*, c. II, I, 178, 25.

11. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 2. Respecto al deber, cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 16, 45-46.

que debe, esto es, significar que es lo que es<sup>12</sup>; por consiguiente, en eso consiste su rectitud o verdad. ¿Y en qué consiste hacer lo que se debe? En hacer aquello para lo cual algo está hecho<sup>13</sup>, esto es, en hacer su fin. En consecuencia, la verdad es hacer el fin, cumplirlo. La verdad es la realización del fin para lo que algo existe<sup>14</sup>. Algo es verdadero en la medida que es su fin. La novedad de este planteamiento de la verdad es que la verdad no es considerada primariamente como algo que haya de ser conocido, sino como algo que ha de hacerse<sup>15</sup>: la verdad, desde esta perspectiva no es conocida sino más bien hecha. La verdad se hace.

Ahora bien, hacer lo que debe para la enunciación no es sólo significar que es lo que es y que no es lo que no es, sino también la enunciación hace lo que debe cuando simplemente significa lo que enuncia puesto que la enunciación está hecha también para significar<sup>16</sup>. Hay, por tanto, dos tipos de verdad o rectitud en la enunciación, aunque ordinariamente no se suele llamar verdadera más que a la enunciación que significa que es lo que es<sup>17</sup>. Estos dos sentidos de verdad poseen rasgos diversos: significar lo que enuncia es algo inmutable y siempre lo tiene la enunciación<sup>18</sup>. Una enunciación no puede no significar. La enunciación significa siempre por naturaleza (*naturaliter*)<sup>19</sup>. Esta verdad o rectitud la tiene por tanto siempre la enunciación. Sin embargo, el significar que es lo que es no siempre lo tiene la enunciación: es mudable. Esta segunda es una verdad que no se posee por naturaleza sino accidentalmente y según el uso (*accidentaliter et secundum usum*)<sup>20</sup>. Significar que es lo que es, es algo accidental para la enunciación y depende del que usa la enunciación. Así pues, es patente que hay

12. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 178, 12.

13. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 178, 8; 179, 6; 179, 11-12.

14. Cfr. K. FLASCH, o.c., p. 328: «Wahr ist alles das, was erfüllt, wozu es da ist, was es soll. (...) Wahrheit ist die Erfülltheit einer inneren Norm».

15. La fuente de inspiración de este planteamiento anselmiano son determinados textos bíblicos: cfr. R. POUCHET, o.c., pp. 29-34.

16. Cfr. *De ver.* c. II; I, 178, 28 ss.

17. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 1.

18. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 13-14.

19. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 14.

20. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 14-15.

dos sentidos de verdad manifiestos en la enunciación<sup>21</sup>: la verdad que siempre se hace (inmutable y natural) y la verdad que sólo se hace en ocasiones (mudable, accidental y dependiente del uso). Una alude a un fin de la enunciación (significar lo que enuncia), la otra a otro fin de la enunciación (significar que es lo que es). Por eso, la verdad puede existir en una proposición falsa<sup>22</sup>. Por lo demás, lo relativo a la enunciación es válido para cualquier otro signo —p. ej. un gesto, un movimiento...— que sirva para afirmar o negar algo<sup>23</sup>.

Del mismo modo cabe decir que un pensamiento (*cogitationem*) es verdadero cuando es lo que juzgamos que es, y no es lo que juzgamos que no es<sup>24</sup>, puesto que el pensamiento existe para juzgar que es lo que es y que no es lo que no es<sup>25</sup>. El pensamiento tiene un fin y es verdadero cuando lo cumple. Igualmente hay también una verdad de la voluntad que consiste en querer lo que se debe<sup>26</sup>. Y del mismo modo cabe referirse a la verdad de los sentidos, los cuales obran la verdad al hacer lo que deben<sup>27</sup>. Los sentidos, por lo demás, siempre hacen la verdad ya que el error que se tiene a imputarles no es suyo sino del juicio posterior del alma (*iudicio animae*)<sup>28</sup>. Los sentidos hacen siempre lo que deben.

Los referidos ámbitos de verdad —en las enunciaciones<sup>29</sup>, en el juicio, en la voluntad<sup>30</sup>, en los sentidos<sup>31</sup>— pueden incluirse en cierto modo en un ámbito más general que es la verdad de las acciones, ya que enunciar, opinar, querer, sentir son acciones del hombre. En tanto que la verdad se hace, en esa medida, la verdad se encuentra primariamente en la acción. Ahora bien, por acción se entienden significados muy diversos<sup>32</sup> y en consecuen-

21. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 179, 29-30.

22. Cfr. *ibid.*, c. II y V; I, 178, 34 y 183, 7.

23. Cfr. *ibid.*, c. II; I, 180, 1-3.

24. Cfr. *ibid.*, c. III, I, 180, 7-8.

25. Cfr. *ibid.*, c. III; I, 180, 12-14.

26. Cfr. *ibid.*, c. IV, *passim*; I, 180-181.

27. Cfr. *ibid.*, c. VI; I, 185, 1-2.

28. Cfr. *ibid.*, c. VI; I, 184, 26-31.

29. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 183, 1-6.

30. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 182, 18-27.

31. Cfr. *ibid.*, c. VI; I, 185, 2-3.

32. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 182, 18-19.

cia los sentidos de verdad son asimismo diversos. Ya se aludió a ello con respecto a la enunciación: hay por una parte una verdad inmutable, natural y necesaria en la enunciación, que es la verdad de la significación simplemente en cuanto significa; y hay por otra parte una verdad mudable, accidental y que depende del uso que es la verdad de significar que es aquello que es. Ambas verdades corresponden a sendas acciones: el significar por un lado, el afirmar y el negar por el otro<sup>33</sup>. Asimismo pensar, querer y sentir son acciones diferentes: al sentir se actúa siempre como se debe de modo natural mientras que al querer no se quiere siempre lo que se debe<sup>34</sup>. Pero en cualquier caso tanto la verdad de los sentidos como la verdad de la voluntad son casos particulares de la verdad de las acciones. Y toda acción es verdadera si obra lo que debe, esto es, si realiza su fin.

Se observa ahora fácilmente el contraste entre los planteamientos de S. ANSELMO y la tradición filosófica griega<sup>35</sup>: la verdad no es exclusiva de las proposiciones o de la inteligencia frente a las demás actividades del hombre, sino que afecta a todo su obrar. La verdad no es sólo algo para decir o para pensar sino para vivir: la verdad ha de ser vivida, hecha por todo el hombre. Efectivamente aquí lo que determina la existencia de la verdad es el cumplimiento del fin o del deber —pues eso es la rectitud— y toda acción tiene un fin que puede ser cumplido. En la medida que se cumple el fin, se vive la verdad, se hace la verdad.

ANSELMO ilustra estas ideas con una frase de las Escrituras que sirve de hilo conductor de los tres tratados<sup>36</sup>: «omnis enim qui male agit, odit lucem»; «qui autem facit veritatem, venit ad lucem»<sup>37</sup>. La verdad se hace, se obra. La verdad se opone al mal:

33. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 183, 1-6.

34. Cfr. *ibid.*, c. IV passim; I, 180-181.

35. Cfr. K. FLASCH, o.c., p. 327: «Schon beim ersten Lesen des Dialogs fällt auf: die *ethische* Fragestellung und Terminologie durchdringt das ganze kleine Werk. Theoretische und praktische Vernunft sind hier noch nicht (wieder) zu einer relativen Scheidung auseinandergetreten wie bei Aristoteles und in der aristotelisierenden Scholastik».

36. Cfr. R. POUCHET, o.c., p. 29.

37. *Io.* 3, 20-21. Cfr. *De ver.*, c. V; I, 181, 13-14. Vid. R. POUCHET, o.c., pp. 62-63.

obrar sin verdad —sin rectitud— es obrar mal, mientras que obrar con verdad o rectitud es obrar bien. Hacer la verdad es obrar bien<sup>38</sup>. Verdad y bien se identifican. Si la verdad se obra y es algo propio de las acciones; si la verdad se hace cuando se realiza el fin de la acción; entonces obrar o hacer la verdad equivale a obrar o hacer el bien, siendo bien el fin. Por lo demás la verdad es luz<sup>39</sup>: es la manifestación de la luz. Cuando se hace la verdad, se llega a la luz: la verdad es el desvelamiento de la luz. La luz está supuesta en toda iluminación o desvelamiento de la verdad. Por eso, la luz en cierto modo antecede al obrar la verdad. Pero paralelamente, a la luz se llega: cabe un desvelamiento progresivo de esa luz originaria.

Ahora bien, el cumplimiento del fin o del deber se da no sólo en las acciones del hombre sino en todas las cosas: en efecto, la verdad o rectitud se halla en la esencia de todo lo real en cuanto es lo que debe ser. Y cada cosa es lo que debe ser en tanto es lo que es en la verdad suprema<sup>40</sup>. Por ello, la verdad de las cosas no admite error, pues las cosas no pueden no ser lo que son en la verdad suprema<sup>41</sup>. Así pues, la causa de la verdad de las cosas se encuentra en la verdad suprema<sup>42</sup>. Y en general, la verdad suprema es causa de cualquier otra verdad<sup>43</sup>: El planteamiento de S. ANSELMO exige efectivamente la referencia a una causa de las diversas verdades en tanto que toda verdad implica la alusión al fin de la cosa o de la acción. El *para qué* último para el que están hechas todas las cosas es causa de toda verdad. El fin es causa de la verdad de las cosas y de las acciones. Y en consecuencia cabe decir que

38. «Sed sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur quia rectitudinem facere est facere veritatem. Constat namque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem» (*De ver.*, c. V; I, 181, 24-28).

39. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 182, 12-13.

40. Cfr. *ibid.*, c. VII; I, 185, 25-26.

41. Cfr. *ibid.*, c. VII; I, 185, 20-24.

42. Cfr. *ibid.*, c. X; I, 190, 9-10.

43. Cfr. *ibid.*, c. X; I, 190, 6-7. Sobre este punto, cfr. J. RASSAM, *Existence et vérité chez saint Anselme*. Archives de Philosophie, XXIV, II, (1961), pp. 330-337. Cfr. asimismo R. POUCHET, o.c., pp. 63-64; K. FLASCH, o.c., pp. 336-348.

la verdad de las cosas es causa de la verdad de los enunciados y de los pensamientos, pues la verdad de las cosas es el *para qué*, el fin de la verdad de los enunciados y los pensamientos. Un juicio y una proposición son verdad cuando expresan el fin de las cosas. La verdad de los enunciados y de los juicios, sin embargo, no es causa de ninguna otra verdad<sup>44</sup>: es decir, la verdad de la voluntad, por ejemplo, no está causada por la verdad de los juicios ni de los enunciados.

En este punto, ¿cómo se compagina que la verdad esté causada por la suma verdad y que al mismo tiempo la verdad sea hecha por las acciones o las cosas? La respuesta está en la noción de fin: el fin está dado a todas las cosas y en esa medida la verdad es causada; pero cada cosa o acción ha de alcanzar (hacer) el fin. En efecto, *la verdad de algo no alude propiamente a su realidad presente sino a su fin: el fin —aquello que debe ser hecho— es lo que define primariamente la verdad de algo*. Decir la verdad de algo es decir su fin, pues el ahora es inapresable. El fin tiene que ser dado, pues no se posee, pero puede ser logrado: lograr el fin es hacer la verdad. Saber la verdad es saber el fin<sup>45</sup>. Decir la verdad es decir el fin, querer la verdad es querer el fin. La verdad de algo no se refiere a la realidad actualmente presente de ese algo, sino al fin de ese algo actualmente presente. La verdad no es la presencia de lo actual sino del fin<sup>46</sup>.

Es decir, la verdad comporta cierta manifestación. Pero la verdad no consiste en la manifestación de lo presente, sino en la manifestación del fin. Alcanzar el fin implica manifestarlo de algún modo. *Hacer la verdad es hacer resplandecer el fin en el propio ser y en las propias acciones*.

Toda acción significa lo verdadero y lo falso en la medida que realiza y manifiesta el fin o no<sup>47</sup>. No sólo poseen significación los llamados signos lingüísticos, sino que toda acción significa lo ver-

44. Cfr. *De ver.*, c. X; I, 190, 10-12.

45. «La réflexion anseimienne sur verité, justice et liberté apparait dominée par l'idée de finalité» (R. POUCHET, o.c., p. 99).

46. Cfr. K. FLASCH, o.c., p. 328: «Aus diesem Wahrheitsbegriff ist die massgebende Rolle des äusseren Gegenstandes verschwunden».

47. Cfr. *De ver.*, c. IX; I, 189, 23-24.



dadero o lo falso<sup>48</sup>. «*Si debet facere quod facit, verum dicit, si vero non debet, mentitur*»<sup>49</sup>. Muchas acciones, en efecto, expresan la verdad incluso de un modo más radical que los enunciados. Si alguien dice que unas plantas son venenosas y a continuación se las come, la acción de comérselas significa la verdad de que tales plantas no son venenosas con más evidencia que su enunciación de que las plantas son venenosas<sup>50</sup>. La verdad se expresa en todas las acciones y no sólo en el enunciar o el pensar<sup>51</sup>. El ámbito de la verdad no es únicamente el mundo de las proposiciones o de los pensamientos, sino el hombre entero que obra. Todas las acciones del hombre están en la verdad y la falsedad.

La verdad es más originaria que la distinción entre las diversas actividades del hombre. El hombre entero vive en la verdad. La verdad reside en el centro del hombre: está en el centro de su actuar. El principio de las acciones del hombre sabe de la verdad<sup>52</sup>.

El ser y las acciones, así pues, son verdad si son o hacen lo que deben. Este hacer lo que se debe puede ser diverso, como ya más arriba se ha señalado: cabe hacer lo que se debe de un modo natural —y por tanto, inmutable y necesario, como cuando la significación significa lo que enuncia— y cabe hacer lo que se debe de un modo no natural y variable —como en el caso de significar que es lo que es—. Es decir hay un ámbito en el que la verdad se hace de modo natural y otro ámbito en el que se hace de modo no natural. El mundo físico no vivo hace siempre lo que debe: el fuego calienta y no puede no calentar<sup>53</sup>. Por tanto, «el fuego hace la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe»<sup>54</sup>. Del mismo modo hacen la verdad los seres vivos no racionales cuando actúan, como p. ej. el comportamiento instintivo de un perro<sup>55</sup>.

48. Cfr. *ibid.*, c. IX; I, 189, 2-7.

49. Cfr. *ibid.*, c. IX; I, 189, 6-7.

50. Cfr. *ibid.*, c. IX; I, 189, 10-17.

51. Cfr. *ibid.*, c. IX; I, 189, 15-16.

52. Cfr. K. FLACH, o.c., p. 331: «Dennoch ist klar, dass Anselms 'rectitudo' Gegenstand des höchsten menschlichen Erkennens sein sollte, sola mente perceptibilis».

53. Cfr. *De ver.*, c. V; I, 182, 8-9.

54. *Ibid.*, c. V; I, 182, 3-4.

55. Cfr. *De libertate arbitrii (De lib. arb.)*, c. XIII; I, 225, 22-24.

Se trata en ambos casos de acciones naturales y necesarias<sup>56</sup>: no pueden no hacer lo que deben. La verdad se hace necesariamente: no se pueden apartar de la verdad. El fin se cumple y manifiesta con necesidad y por tanto estas acciones significan y dicen siempre la verdad. El hombre asimismo tiene acciones naturales y necesarias; y en esa medida tales acciones significan siempre la verdad.

Ahora bien, el hombre no hace lo que debe siempre necesariamente: puede actuar o no como debe. Tiene el poder de no realizar su fin (de no manifestar su verdad). Es decir, el hombre puede no permanecer en la verdad y obrar contra ella<sup>57</sup>. Si permanece en la verdad, si obra con rectitud, lo hace sin necesidad<sup>58</sup>. La verdad no acontece necesariamente en el hombre sino que depende del poder del hombre de hacerla o no.

La verdad de los enunciados y de los pensamientos, señalaba S. ANSELMO, está causada por la verdad de las esencias de las cosas, en cuanto que el fin de los enunciados y de los pensamientos se realiza cuando se enuncia o piensa la verdad de las esencias de las cosas. Sin embargo, en cuanto el enunciar y el pensar pueden no hacer ni manifestar la verdad sino la falsedad, en esa medida la verdad de los enunciados y de los pensamientos depende del poder del hombre de hacer o no hacer la verdad. Los sentidos obran y expresan la verdad necesariamente: en ellos no hay falsedad<sup>59</sup>. Pero en los enunciados y en los pensamientos sí hay falsedad<sup>60</sup>: por tanto, se trata de acciones no naturales, ya que pueden actuar fuera de la verdad. Y otro tanto sucede con la voluntad que posee el poder de obrar al margen de la verdad.

Pues bien, ¿cuándo el hombre obra y manifiesta la verdad, realiza el fin, hace lo que debe? Cuando es justo, dirá S. ANSELMO<sup>61</sup>. El hombre justo hace la verdad, vive la verdad, dice la verdad. ¿Y quién es el hombre justo? Aquél que quiere lo que debe, pues «no

56. Cfr. *De ver.* c. V; I, 182, 6-10; 183, 1-6; cfr. *De lib. arb.*, c. XIII; I, 225, 22.

57. Cfr. *De ver.*, c. IV; I, 180, 22.

58. Cfr. *ibid.*, c. V; I, 182, 9-10.

59. Cfr. *ibid.*, c. VI; I, 183, 22-23.

60. Cfr. *ibid.*, c. II y III, *passim*; I, 177-180.

61. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 192, 1-3.

es justo quien hace lo que debe si no quiere lo que hace»<sup>62</sup>. La justicia en consecuencia depende del querer de la voluntad. Sólo el que quiere rectamente, realiza y expresa el fin; y por tanto hace y dice la verdad. «Nadie es considerado recto sino el que tiene una voluntad recta»<sup>63</sup>. Hacer la verdad, por tanto, depende del querer de la voluntad. El hombre hace la verdad si quiere rectamente. La justicia es rectitud de la voluntad<sup>64</sup>.

Este querer del fin no es natural en cuanto no es necesario<sup>65</sup>. Pero requiere el conocimiento del fin o de la verdad, pues no hay querer si no hay conocimiento: «quien no conoce la rectitud, no puede quererla»<sup>66</sup>. Sólo si se conoce lo que se debe hacer, se puede querer hacerlo. Es decir, hacer la verdad para el hombre significa quererla; pero para quererla es preciso conocerla. Hay por consiguiente un conocimiento de la verdad que antecede a todo hacer la verdad. En efecto, el hombre hace la verdad en todas sus acciones —también en el enunciar y en el pensar— si quiere la verdad: y quererla supone antes un cierto tenerla. Esta verdad previa al querer de la voluntad es la verdad primera que rige todo el obrar del hombre. El hombre sólo es capaz de hacer la verdad si quiere esa verdad primera. Y esta verdad originaria puede ser querida o no por el hombre.

Ahora bien, el contenido de esta verdad incluirá el fin propio de cada acción querida, ya que la verdad de la acción es realizar su fin. Sólo sabiendo el fin la acción puede ser querida o no. Hay en el hombre, por tanto, un conocimiento del fin de sus acciones que antecede a todo hacer la verdad (en los enunciados, en el pensamiento, en la voluntad y en general en todas las acciones que el hombre hace sin necesidad). Ese conocimiento del fin es lo que ordinariamente se llama conocimiento del deber.

Así pues, esa verdad originaria, en sus diversas facetas, puede ser querida o no por el hombre. Es decir, el hombre posee el poder de quererla o no. El hombre no se somete necesariamente, naturalmente, a esa verdad primera sino que tiene el poder de

62. *Ibid.*, c. XII; I, 192, 20-21.

63. *Ibid.*, c. XII; I, 196, 22-23.

64. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 193, 12-13.

65. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 192, 19.

66. *Ibid.*, c. XII, I, 192, 32-33.

rechazarla. Esta verdad se quiere *sponte*, espontáneamente<sup>67</sup>, no de modo forzado y necesario. La voluntad no apetece necesariamente esa verdad, no la desea naturalmente si no la quiere de modo espontáneo. Querer la rectitud primera no es tendencia o deseo necesario del bien conocido. El bien se ofrece, no se impone. La espontaneidad del querer domina sobre la necesidad del bien ofrecido. La rectitud se impone necesariamente a los seres no racionales pero no al hombre. La rectitud o verdad primera no es objeto de la tendencia necesaria del hombre al bien.

De otro modo, la verdad primera es don<sup>68</sup>. Pero «no hay donación sin aceptación»<sup>69</sup>: para tener la verdad es preciso aceptarla. La verdad es un ofrecimiento que requiere ser aceptado. Nunca se impone con absoluta necesidad como algo que ha de recibirse inexorablemente. Tener la verdad y permanecer en ella exige aceptarla. Por ello, esa verdad sólo se conserva si se quiere<sup>70</sup>. Conservarla y quererla es simultáneo<sup>71</sup>. En la medida que el hombre rechaza la verdad, la pierde. Es decir, los fines de las acciones humanas no necesarias son conocidas por el hombre; pero de tal modo que, si no se aceptan, se desdibujan y ocultan. Sólo se tienen si se aceptan<sup>72</sup>. En consecuencia, todas las acciones no naturales del hombre dejan de hacer la verdad si no se quiere la verdad primera. «Nadie es recto sino aquél que tiene una voluntad recta»<sup>73</sup>. La verdad de la voluntad antecede a las verdades de las demás acciones del hombre.

La verdad de la voluntad es primera en cuanto que todas las acciones del hombre hacen la verdad si antes la voluntad quiere la verdad. Sin embargo, en cuanto tal verdad ha de ser conocida previamente a ser querida, lo primero no es querer la verdad sino conocerla. Por tanto, la verdad de la voluntad es primera no por-

67. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 192, 19. Cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 12, 35.

68. Cfr. *De ver.* c. XII; I, 195, 18-20; cfr. también *De lib. arb.*, c. III; I, 211, 19-28.

69. *De casu diaboli*, c. XX; I, 265, 12.

70. Cfr. *De ver.*, c. XII; I, 195, 1-27.

71. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 195, 8-27.

72. Cfr. *De lib. arb.*, c. III, I, 212, 24-28.

73. *De ver.*, c. XII; I, 196, 22-23.

que el querer anteceda al conocer sino porque la verdad de la acción voluntaria antecede a la verdad de cualquier otra acción. Sólo cuando el hombre hace la verdad con su querer es posible que las demás acciones obren asimismo la verdad. La verdad ha de ser primariamente querida para que exista cualquier otra verdad en las acciones restantes. El querer ha de actuar verdaderamente, o sea, como debe, según su fin, para que toda otra verdad sea posible. El obrar de la voluntad, por lo demás, significa la verdad o la falsedad, como cualquier otra acción no natural: significa la verdad si realiza el fin.

La acción de la voluntad es verdadera si realiza el fin; pero para realizar el fin de la voluntad es preciso conocimiento del fin<sup>74</sup>. Por lo tanto previamente a la acción de la voluntad que hace la verdad está el conocimiento del fin de la acción de la voluntad. Así pues, en el centro del hombre —anteriormente al querer de la voluntad— está un cierto saber del fin de las acciones voluntarias, que posibilita en primer lugar el querer de la voluntad y en segundo lugar cualquier obrar la verdad por parte del hombre. La verdad del querer es primera respecto a las acciones imperadas por la voluntad: se la conoce y luego se la quiere. Sin embargo, conocerla no es propiamente poseerla: sólo se la conserva si se la quiere, esto es, si se la acepta. Si no se la quiere o acepta, se pierde. Tenerla es quererla. El hombre puede no aceptar el fin de su voluntad: y en esa medida, no lo tiene pues sus acciones se ejercen al margen de él. No se tiene la verdad de la voluntad, pues si la verdad no está en las acciones de la voluntad, no se tiene esa verdad. Se podrá tener una verdad en la inteligencia que aluda a la verdad de la voluntad: pero la verdad que significa la acción voluntaria, ésa no se tiene<sup>75</sup>.

La falsedad de los enunciados y de las opiniones es un cierto no cumplir el fin del pensamiento. Y se ha dicho que sólo los seres racionales disponen del poder de no hacer lo que deben en cuanto tienen el poder de no querer el fin<sup>76</sup>. Es decir, la falsedad

74. Cfr. *De ver.*, c. XII; I, 192, 32-33. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio (De concordia)*, III, c. VI; II, 270, 28: «Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit».

75. Cfr. *De ver.*, c. IV; I, 181, 7-8.

76. Cfr. *De lib. arb.*, c. III; I, 212, 29-30.

del pensamiento depende en último término —aunque no solamente— del rechazo de la verdad. La falsedad en último término es la mentira. *La verdad no se opone primariamente a la falsedad sino a la mentira*<sup>77</sup>. La falsedad del conocimiento no es más que un aspecto de la mentira del hombre. Falsedad es mentira porque apartarse de la verdad es no aceptar la verdad<sup>78</sup>. Y la aceptación de la verdad es primariamente la aceptación de la verdad de las acciones del hombre y secundariamente la aceptación de la verdad de la naturaleza, pues ésta depende de aquélla: sólo se alcanza la verdad de la naturaleza si se posee la verdad del hombre, porque la naturaleza se me ofrece a través de mis acciones. «*Quod si debet facere quod facit, verum dicit, si vero non debet, mentitur*»<sup>79</sup>. No hacer la verdad es mentir.

Así pues, el hombre justo (verdadero o recto) es el que acepta la verdad constantemente: es aquél que no la rechaza nunca. Es el que la quiere *sponte* siempre. Por ello la justicia se define como «*rectitudo voluntatis propter se servata*»<sup>80</sup>. Esto es, la justicia es la verdad conservada, guardada, aceptada constantemente. Vivir en la verdad depende no sólo del recibir la verdad sino también de aceptarla. No hay don sin aceptación. La justicia requiere aceptación, esto es, ejercicio del querer espontáneo.

Por tanto, la existencia de la justicia —la verdad conservada de la voluntad— supone el poder de conservar y aceptar. La guarda de la verdad implica el poder de guardar. Este poder es calificado como libertad. «*Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*»<sup>81</sup>. La libertad de arbitrio es el poder del hombre de conservar la verdad, esto es, de aceptarla constantemente en todas sus acciones. Por consiguiente, no hay verdad en las acciones del hombre sin ejerci-

77. Cfr. *De ver.*, c. II; I, 179, 31-32. Cfr. también *ibid.*, c. IX; I, 189, 2-7 y 18-25.

78. La prueba para la demostración de la existencia de Dios en el *Proslodium* se basa en esta premisa: cfr. *Proslodium*, c. IV; I, 103-104. Vid. A. FOREST, *L'argument de Saint Anselme dans la philosophie réflexive*, pp. 292-293 (en *Spicilegium Beccense*, I, pp. 273-294). Vid. también R. POUCHET, o.c., pp. 82-83.

79. *De ver.*, c. IX; I, 189, 6-7.

80. *De ver.*, c. XII; I, 194, 26.

81. *De lib. arb.*, c. III; I, 212, 19-20.

cio de la libertad. La verdad ha de ser aceptada por la libertad. La libertad consecuentemente se ordena a la justicia<sup>82</sup>, esto es, a la conservación de la verdad. El fin de la libertad es la justicia, es decir, vivir la verdad.

La libertad, por tanto, es un poder que está orientado, que tiene un fin. Se tiene la libertad para guardar la verdad. La libertad es espontaneidad en cuanto es un poder no necesario ni natural, que no está forzado a obrar de un modo determinado; pero tal espontaneidad tiene un fin que es vivir la verdad. Ello es posible porque el fin no se impone necesariamente sino sólo se ofrece a la libertad, que puede aceptarlo o rechazarlo. La libertad no es arbitraria ya que la verdad originaria la ilumina sin forzarla, sin determinarla.

En resumen, existe una verdad originaria en el hombre, que puede querer o no querer el hombre, aceptarla o no<sup>83</sup>. Si la acepta, la acción de la voluntad significa la verdad: esta verdad de la voluntad determina la verdad de las demás acciones del hombre. Por tanto, en el centro del hombre se encuentra por una parte tal verdad originaria y también ese poder de aceptarla o no. Es decir, se encuentra un conocimiento de los fines de las acciones del hombre junto al poder de aceptar o rechazar tales fines. Pues bien, ese centro del hombre —que es manifestación de la verdad primera del hombre y que es poder de aceptar y guardar tal verdad— puede ser caracterizado como libertad, de acuerdo con las indicaciones de S. ANSELMO.

La libertad, en efecto, implica no sólo poder querer sino también poder de entender la verdad primera. El poder de la libertad lo componen tanto la razón (*ratio*) que conoce la verdad primera como la voluntad que la tiene. «La libertad de arbitrio consta de razón y voluntad»<sup>84</sup>. Este poder es una cierta capacidad de entender y querer (*aptitudinem intelligendi et volendi*)<sup>85</sup>. La libertad es poder que incluye no sólo una referencia al querer sino también al

82. Cfr. *ibid.*, c. III; I, 212, 15-16. Vid. asimismo *De ver.* Praefatio; I, 173, 10-14. Cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 1, 3.

83. Cfr. *De concordia*, I, c. VI; II, 257: «Habet aliquis in corde ut veritatem teneat, quia intelligit rectum esse amare veritatem».

84. *De lib. arb.*, c. IV; I, 214, 7-8.

85. Cfr. *De lib. arb.*, c. XII; I, 224, 15-16.

entender. La libertad es voluntaria pero también es intelectual, cognoscitiva, luminosa. No sólo es principio de querer sino también de entender<sup>86</sup>.

Este poder de entender y querer que constituye la libertad antecede a la rectitud de la voluntad: es decir antecede al obrar de la voluntad que realiza su fin. La verdad de la acción de la voluntad posibilita los demás sentidos no naturales de verdad en el hombre. Pero previamente a la verdad de la voluntad está una verdad más originaria que no puede no tener la libertad. Hay un cierto saber del que la libertad no puede prescindir. La libertad se conserva también cuando el hombre no quiere la rectitud: la libertad permanece siempre aun cuando la voluntad no tenga la rectitud<sup>87</sup>.

Tanto la libertad —poder de entender y de querer— como la verdad originaria respecto de la cual se ejerce tal poder anteceden a la voluntad y a la verdad de la voluntad. La voluntad para ANSELMO no es lo primero sino que viene precedida por el poder de la libertad<sup>88</sup>. La libertad es previa a la distinción de inteligencia y voluntad.

Esta doble dimensión de la libertad como poder de entender y de querer adquiere perfiles más nítidos en el «*propter ipsam rectitudinem*» que incluyen tanto la definición de libertad como de justicia: la libertad de arbitrio es poder de guardar la rectitud de la voluntad *propter ipsam rectitudinem*, por la misma rectitud. Este elemento de la definición de libertad expresa que la libertad es un poder que no es «*propter aliud*» sino *propter se*<sup>89</sup>.

Efectivamente toda voluntad tiene un qué y un porqué: cuando se quiere algo, se quiere a causa de algo. «*Omnis voluntas sicut*

86. De qué modo la libertad de arbitrio consta de entender —y no sólo de voluntad— apenas está desarrollado por S. Anselmo: cfr. R. POUCHET, o.c., pp. 93 y 101. Otro tanto se puede decir con respecto a la distinción entre libertad y voluntad que es advertida por S. Anselmo pero escasamente explicada: frecuentemente las afirmaciones de S. Anselmo sobre la libertad se refieren propiamente a la voluntad aunque en tanto que es libre. Con relación a la ambigüedad de estos términos en S. Anselmo, cfr. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 282; Rialp; Madrid 1981.

87. Cfr. *ibid.*, c. XII, *passim*; I, 224, 3-5.

88. Cfr. *De concordia*, I, c. VI; II, 257, 27.

89. Cfr. *De lib. arb.*, c. XIII; I, 225, 20-22.



*vult aliquid, ita vult propter aliquid (...). Omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus»*<sup>90</sup>. La libertad es el poder de querer la rectitud por la misma rectitud<sup>91</sup>. Es decir, la libertad es un poder de querer algo no *propter aliud*, sino por algo que está incluido en sí misma.

Se pregunta S. ANSELMO si la definición de libertad no debería incluir un elemento que expresara que la libertad no puede ser impedida ni dominada por otra fuerza<sup>92</sup>; responde que no, porque la afirmación *propter ipsam rectitudinem* expresa ya suficientemente que el poder de guardar la rectitud de la voluntad es un poder que no depende de otro sino de sí<sup>93</sup>. Obrar a causa de la rectitud es obrar por sí y no por otro. La rectitud, por consiguiente, se encuentra dentro de la libertad: obrar libremente es poder obrar por la rectitud o por sí mismo.

Actuar *propter ipsam rectitudinem* y no *propter aliud* significa no obrar por un fin distinto de sí: es no ser medio para otro fin, sino ser fin. *Propter aliud* —señala S. ANSELMO— sería p. ej. obrar a causa de las riquezas u obrar naturalmente<sup>94</sup>: es decir el comportamiento que se rige según la necesidad de la naturaleza no es libre. Este es el caso del perro que actúa instintivamente amando a su señor o bienhechor<sup>95</sup>: actúa a causa de las leyes de la naturaleza y no por sí. En este sentido, naturaleza y libertad se oponen.

Así pues todo querer tiene un qué y un porqué; y el porqué por el cual es capaz de obrar la libertad es por sí misma en cuanto la libertad implica cierta posesión de la rectitud. Aludir al

90. *De ver.*, c. XII; I, 193, 33-194, 4.

91. Querer la rectitud por la rectitud equivale —según S. Anselmo— a amar el sumo bien por sí mismo: «Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, nam propter aliud sed propter ipsum» (*Cur deus homo*, II, c. I; II, 97, 14-15). Sobre este punto cfr. R. SCHWAGER, o.c., pp. 129-130; M. CORBIN, *De l'impossible en Dieu. Lecture du 8<sup>e</sup> chapitre du dialogue de Saint Anselme sur la liberté*, pp. 532-535, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66 (1982), pp. 523-550.

92. Cfr. *De lib. arb.*, c. XIII; I, 225, 4-9.

93. Cfr. *ibid.*, c. XIII; I, 225, 10-28.

94. Cfr. *ibid.*, c. XIII; I, 225, 20-22.

95. Cfr. *ibid.*, c. XIII; I, 225, 22-24.

porque es aludir a la razón de la acción, a la causa de la acción. Es referirse al porqué del qué. El porqué es lo que se halla llamado el fin de la acción, la intención de la acción. No lo que se obra sino el motivo por el que se obra. Pues bien, el porqué de la acción, la causa, la razón, el fin, la intención, el motivo por el que se ejerce la acción es por sí misma o por la rectitud.

Es preciso esclarecer ahora de qué modo se asimilan obrar por la misma rectitud y obrar por sí mismo. Pues obrar *propter ipsam rectitudinem* supone el conocimiento de lo bueno como bueno, el conocimiento de lo recto como recto: implica que se quiere algo precisamente porque es recto, porque se lo conoce como recto. Y simultáneamente supone el conocimiento de sí pues lo bueno se quiere para sí.

Es decir, por una parte, conocer una acción recta como recta es un cierto saber de sí en cuanto conocer la propia acción como recta supone en primer lugar saber que la acción es propia. Sólo si se sabe de la propia acción se podrá saber si es recta o no. Y esto vale para todas las acciones libres: la libertad supone conocimiento de tales acciones como propias. Sólo si se saben las propias acciones como propias, podrán ser queridas por una razón, por un porqué. Es decir, para que el obrar libre del hombre sea realizado con una intención, antes ha de ser conocido como propio. Por tanto, el saberse implícito en el poder de obrar *propter ipsam rectitudinem* es en primer lugar un saber las acciones ejercidas desde sí como propias. Y en esa medida, tal saberse es saberse como principio de tales acciones<sup>96</sup>, pues ése es el modo de conocerlas como propias; y además es un saberse como principio de acciones que pueden ser ejercidas o no. O sea, el saberse que está supuesto en el poder de obrar *propter ipsam rectitudinem* es en primer lugar un conocerse en las acciones propias como principio de tales acciones, siendo tal principio un poder de ejercer o no tales acciones.

Por otra parte, obrar *propter ipsam rectitudinem* es obrar porque se debe. Obrar porque se debe es obrar sabiendo que se debe:

96. Cfr. *De concordia*, I, c. VI; II, 256, 10-11: «ibi est investigandum hoc arbitrium et haec libertas unde agitur, ubi sedes est iustitiae».

supone el saber del deber<sup>97</sup>. Es decir, las acciones ejercidas son conocidas, sabidas con una luz nueva que es la luz del conocimiento del deber (o si se prefiere, con la luz del conocimiento de la distinción del bien y el mal). Las acciones se conocen desde un conocimiento del bien o del deber. Saber que se debe obrar de tal modo es distinto de saber obrar de tal modo (que es como se debe). Saber que se debe obrar de tal modo supone el saber del deber, esto es, supone el saber del *para qué* de la acción. Y esto no en una acción sino en todas. Por tanto, saber el deber es saber el *para qué* de todas las acciones que pueden ser ejercidas según una intención; es decir, saber el deber es saber el fin de las acciones. En consecuencia, obrar *propter ipsam rectitudinem* supone un saberse que es el saber el fin de las propias acciones. Saber el deber es saber el propio fin, por lo que es un saberse particularmente radical: si la verdad es ante todo conocimiento del fin —y sólo secundariamente de lo presente actualmente—, conocer el fin de las propias acciones es conocer la verdad más originaria de sí mismo.

En resumen, el poder de la libertad implica un poder obrar *propter ipsam rectitudinem* que se opone al poder de obrar *propter aliud*: es un poder de obrar por sí misma. Tal poder de obrar por sí supone en primer lugar un saberse, un conocimiento de sí<sup>98</sup>. Pues bien, la libertad se conoce como principio de acciones que pueden ser ejercidas o no; y se sabe además en cuanto conoce el fin de tales acciones, en cuanto conoce el fin de sí<sup>99</sup>.

La libertad es poder de conservar la rectitud de la voluntad

97. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Libertà e libero arbitrio in Sant'Anselmo d'Aosta*, p. 52; en *Studi di filosofia medioevale*, I, pp. 45-60.

98. Cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 25, 76.

99. La verdad para S. Anselmo es «rectitudo sola mente perceptibilis» (*De ver.*, c. XI; I, 191, 19-20), teniendo la *mens* los rasgos que ofrece en S. Agustín: «Für Augustin ist die mens das 'Haupt der Seele'; sie weiss durch sich selbst, nicht von aussen her, die nichtkörperlichen Inhalte, vor allem sich selbst. Gewiss steht die unwandelbare Wahrheit, nach der sie alles beurteilt, über ihr, aber sie allein kann diese Massstäbe erfassen. So verankert Augustin diese Massstäbe in der mens selbst und sagt, Anselm wörtlich präludierend, schlechtweg von ihr: 'Ipsa est, qua capimus justum et injustum; ipsa est qua discernimus verum a falso'» (K. FLASCH, o.c., pp. 332-333). Aspectos semejantes se pueden encontrar en BOECIO (Cfr. *ibidem*, pp. 333-334).

por la misma rectitud: tal poder es una capacidad de entender y de querer, capacidad que es fuerza (*fortitudo*)<sup>100</sup>. Libertad es un poder, una fuerza de entender y querer. Pues bien, el poder de entender es primeramente un entender activo que es un entenderse como principio de las acciones propias y un entender el fin de tales acciones. Es decir, el entender propio de la libertad es tal entenderse activo primero<sup>101</sup>.

Tal saber el fin es requerido como causa de la acción, pues desde tal conocimiento del porqué se determina el qué. El porqué es causa del qué. La intención determina la acción. Es decir, tal saber del fin es particularmente originario en la libertad porque desde él se determinan las acciones: es una verdad originaria respecto a toda acción del hombre (pues todas las acciones necesarias del hombre pueden ser transformadas desde el poder de la libertad). Todo hacer la verdad depende de este saber primero. Hacer la verdad depende de saber previamente la verdad de las acciones. Hacer la verdad supone saber el fin de las acciones, esto es, el fin del hombre. Y por eso, obrar la verdad implica originariamente la libertad, pues en la libertad se manifiesta originalmente la verdad.

Ahora bien, la libertad no es sólo un poder de entender sino también un poder (*fortitudo*) de querer, lo cual es un aspecto particularmente destacado por S. ANSELMO<sup>102</sup>. El poder de conservar la rectitud por la misma rectitud implica no sólo poder de entender sino también poder de querer: guardar la verdad, aceptarla, es un cierto querer. Y aceptarla siempre y en todas las acciones es un querer sostenido siempre y en todo.

Sin embargo, ¿cuál es la fuerza originaria del querer inscri-

100. Cfr. *De lib. arb.*, c. VII; I, 219, 21-22 y 32-33. En rigor, S. Anselmo se refiere aquí a la voluntad como instrumento más que a la libertad, pero vale también para la libertad en tanto que la voluntad como instrumento es usada por la libertad como espontaneidad. Cfr. R. SCHWAGER, o.c., p. 137: «Mit der Bestimmung der Freiheit als Fähigkeit, aus sich heraus zu handeln, hat Anselm (...) seine Definition der Freiheit als Macht, die Rechtheit um ihrer selbst willen zu bewahren, weiter entfaltet».

101. El poder surge de lo que ya es: es decir, el poder de la libertad surge de lo que ya es la libertad. Cfr. *De casu diaboli*, c. XII; I, 252, 30 ss.

102. Cfr. R. POUCHET, o.c., pp. 101-102.

ta en la libertad? No es simplemente el querer ejercido cuando se quiere lo que se debe, pues el poder de la libertad es poder querer lo que se debe y porque se debe. Un querer no es libre —no está regido por la libertad— si sólo quiere lo que debe pero no porque debe. El poder de querer de la libertad es aquél del que depende en último término todo querer libre.

Querer una acción supone un querer previo, que se quiere simultáneamente al querer la acción. Por ejemplo, cuando se quiere mentir para salvar la vida<sup>103</sup>, se quiere a la vez el mentir y salvar la vida. Se quieren dos cosas distintas. Una de ellas (el salvar la vida) es la causa de la otra (el mentir). El querer salvar la vida es causa de que se quiera mentir. Es decir, al querer mentir se quieren dos cosas distintas: se quiere mentir y se quiere salvar la vida, siendo el segundo querer causa del primero. Querer mentir no se refiere sólo al mentir sino primariamente al querer salvar la vida. El salvar la vida no es causa del querer mentir sino el querer salvar la vida. Al querer mentir se quiere ese querer anterior.

Tal querer previo que es querido cuando se quiere algo es el porqué del querer. Todo acto voluntario tiene qué y porqué: el porqué de querer algo es otro querer. Pues bien, siendo la libertad un poder de querer la rectitud por la misma rectitud, la libertad significa el poder de querer el qué a causa de sí mismo. La libertad es el poder de querer el querer. Igual que la libertad comporta un cierto entenderse, también posibilita un cierto querer el querer. «*Omnis volens ipsum suum velle vult*»<sup>104</sup>.

La libertad, en efecto, es el porqué último del querer. ¿Por qué se quiere mentir? Para salvar la vida. ¿Y por qué se quiere salvar la vida? Porque la libertad así lo quiere. No hay porqués previos al acto de la libertad. Ninguna causa precede al no querer rectamente sino el poder de querer de la libertad<sup>105</sup>. ¿Porqué se quiere? Por nada más que porque se quiere<sup>106</sup>. S. ANSELMO alude así al acto del ángel caído por el que abandona la rectitud, pero su afirmación vale para todo querer libre del hombre: ¿por qué

103. Cfr. *De lib. arb.*, c. V; I, 214, 24 ss.

104. *De lib. arb.*, c. V; I, 214, 22-23. Cfr. *ibid.*, 215, 31-32.

105. Cfr. *De casu diaboli*, c. XXVII; I, 275, 25.

106. Cfr. *ibid.*, c. XXVII; I, 275, 31.

quiso no conservar la rectitud el ángel? Por nada más que porque quiso.

El poder de la libertad en cuanto poder de querer es una fuerza primera que se posee, respecto de la cual los actos de querer son derivados. Es decir, desde el punto de vista del querer hay un tipo de poder o *fortitudo* previo a todo querer que es el porqué último del querer. Hay una cierta fuerza originaria de la que se nutre todo querer. Esa fuerza es el poder de la libertad. La causa del querer en último término es este poder: se quiere porque sí. No por otro. Querer la mentira remite al querer salvar la vida; pero el querer salvar la vida refiere sólo al porque sí. La cadena de porqués termina en el 'porque sí'. El querer algo refiere a otro querer previo: pero este otro querer previo no refiere a nada previo sino sólo al poder de querer, a la fuerza de la que brota el querer: y brota el querer porque sí, surge desde el solo poder de querer<sup>107</sup>. Este poder de querer es una posesión de todo querer desde el que todo querer puede ser ejercido.

El poder de la libertad como poder de querer, así pues, es caracterizado como fuerza o poder que rige en última instancia todo querer: es la causa última del ejercicio de la determinación de todo querer<sup>108</sup>. Es decir, el poder de la libertad no es determinado por una causa o razón anterior sino que él se determina por sí mismo a querer de un modo o de otro: en este sentido el poder de la libertad es poder de autodeterminación<sup>109</sup>.

Recapitulando lo anterior se puede afirmar que el poder de la libertad es un poder (*fortitudo*) de entender y querer. Tal poder de entender es primariamente un entenderse como principio que puede ejercer o no acciones y es un entenderse como intelección del fin propio (o sea, es un entender la verdad de sí: su fin). De otro modo, el poder de la libertad es poder de ejercer intelecciones porque es ya un cierto entender: tal entender es entender de enten-

107. Cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 3, 8: «Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus».

108. Cfr. *De casu diaboli*, c. XXVII; I, 275, 30-33.

109. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Libertà e libero arbitrio in Sant'Anselmo d'Aosta*, p. 51: «La libertà è concepita come autodeterminazione». Vid. asimismo O. ROSSI, *La concezione della libertà come testimonianza di liberazione in Anselmo d'Aosta*, p. 375, en *Studia Patavina XXIV* (1977), pp. 369-382.

der, o lo que es lo mismo, entenderse. Y entenderse como saberse principio de operaciones y como saber la verdad de sí que es su fin. En cuanto al poder de querer propio del poder de la libertad, se trata de una posesión en sí de la fuerza de todo querer: desde la libertad se determina cualquier querer, siendo ella el principio último de determinación del querer.

Según todo esto, si se reúnen ambos aspectos de poder de entender y poder de querer en la unidad del poder de la libertad, resulta que nos encontramos ante un poder que posee en sí la fuerza y determinación de todo querer y que es entender de sí (entender de entender y entender del fin de sí). Se trata de un entender que posee toda la fuerza del querer o de un poder de querer que es intelectual.

Por ello, el fin conocido no es querido necesariamente, pues es conocido desde la indeterminación del poder de querer propio de la libertad. El fin es conocido desde el comienzo, cuando todo querer puede ser ejercido. Pero el fin es lo otro distinto de sí: es lo otro en tanto que no se posee actualmente. Se quiere desde sí, no desde el fin. El fin no se impone porque es conocido desde el libre poder del querer. Querer el fin es libre, espontáneo.

La voluntad, el querer, efectivamente no es simple tendencia o deseo necesario sino primariamente acto libre. S. ANSELMO señala que la voluntad es doble: voluntad de justicia y voluntad de felicidad<sup>110</sup>. Pues bien, la voluntad de felicidad sí es un deseo necesario<sup>111</sup>: no se puede no apetecer la felicidad. Es por tanto un deseo o tendencia natural<sup>112</sup>. El hombre, como cualquier otro animal<sup>113</sup>, busca siempre la felicidad. Sin embargo, precisamente por ser necesario, se trata de un deseo que no es justo ni injusto. Incluso querer asemejarse a Dios en cuanto es querido sólo por el deseo de felicidad no es justo ni injusto<sup>114</sup>, pues es necesario.

Hay otra voluntad distinta de la voluntad de felicidad: es la voluntad de justicia<sup>115</sup>. Esta no es necesaria sino libre. Se puede

110. Cfr. *De casu diaboli*, c. XIV; I, 258, 8-12.

111. Cfr. *ibid.*, c. XIII; I, 257, 3.

112. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 254, 24-25; 255, 2-15.

113. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 255, 9-11.

114. Cfr. *ibid.*, c. XIII; I, 257, 9-15.

115. Acerca de la relación entre ambas voluntades, cfr. G. ROCCARO, *La*

no querer la justicia. La justicia no es un objeto que se imponga necesariamente al querer: la justicia no se impone sino que se ofrece. No fuerza al sometimiento sino que deja la iniciativa al querer. La justicia es fin que no determina la espontaneidad de la libertad<sup>116</sup>.

Son distintos, en consecuencia, los bienes queridos por la voluntad de justicia y por la voluntad de felicidad<sup>117</sup>. La primera quiere un bien que deja a salvo la prioridad del poder de la libertad. La segunda quiere un bien que es necesario: lo *commodum*<sup>118</sup>. Ambos bienes son futuros, ya que el poder del querer refiere siempre hacia el futuro.

Ahora bien, la voluntad de *commodum* está hecha para obedecer a la voluntad de justicia<sup>119</sup>. Es decir, el fin de la voluntad de felicidad es la voluntad de justicia. La felicidad no es un fin en sí misma sino que se ordena a la justicia.

Hay, por consiguiente, tres poderes distintos: la voluntad de felicidad, la voluntad de justicia y la libertad<sup>120</sup>. Pues la libertad es previa a la voluntad de justicia: sin libertad no hay voluntad de justicia. El querer la justicia sólo se puede ejercer desde la libertad. No pasa lo mismo con la voluntad de felicidad que se puede tener sin libertad. Por eso, la justicia se ama, porque no hay amor sin libertad. La voluntad difiere de la libertad. La libertad hace libre la voluntad<sup>121</sup>.

Afirma S. ANSELMO que tanto la voluntad de justicia como la voluntad de *commodum* son *affectiones* de la voluntad<sup>122</sup>. Son como

'voluntas' nel 'De casu diaboli', en *L'homme et son univers au Moyen Âge* (Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale), II, pp. 754-762. Louvain-La-Neuve, 1986.

116. «Ce qui caractérise Saint Anselme au moyen âge, c'est d'insister sur la pleine *indépendance* de la liberté en lui donnant comme idéal un total *désintéressement*» F.-J. THONNARD, *La personne humaine dans l'augustinisme*, p. 165.

117. Cfr. *De casu diaboli*, c. XII; I, 255, 5-8.

118. Cfr. *ibid.*, c. XII; I, 255, 8.

119. Cfr. *De concordia*, III, c. XIII; 286, 9-12. Cfr. también *De casu diaboli*, c. XIV; I, 258, 18-29. Cfr. R. POUCHET, o.c., p. 95.

120. Cfr. *De concordia*, III, c. XIII; 278, 6-8. Cfr. también *De casu diaboli*, c. XII; I, 254, 5-9.

121. Cfr. *De concordia*, I, c. VI; II, 257, 27.

122. Cfr. *ibid.*, III, c. XI; II, 281, 5-7.



disposiciones, como modos distintos de usar la voluntad. Es decir, en la voluntad se pueden advertir tres niveles o grados: la voluntad como instrumento, como *affectio* y como uso<sup>123</sup>. El uso depende de la *affectio*, y ésta del instrumento. La *affectio* puede variar en cuanto un hombre puede regirse por una u otra de las *affectio-nes*: sólo por la tendencia a la felicidad o también por la voluntad de justicia. El uso asimismo varía constantemente: cada acto de querer significa una novedad respecto al acto anterior<sup>124</sup>. Sólo la voluntad como instrumento permanece la misma a pesar de la transformación de las *affectio-nes* y a pesar de la novedad del uso<sup>125</sup>. Pero con todo, la voluntad como instrumento es instrumento: es decir, requiere alguien que use el instrumento. Resulta sumamente gráfica esta expresión empleada por S. ANSELMO (*instrumentum*) para denominar el poder de la voluntad: se trata de un poder que remite a aquél que lo utiliza. Es decir, más allá del poder del instrumento de la voluntad está el poder del que dispone de ella y determina su uso: este poder no es otro que la libertad.

¿Qué es por tanto la libertad de arbitrio? En primer lugar es poder: «*Omnis libertas est potestas*»<sup>126</sup>. Toda libertad es poder de obrar. La libertad es una capacidad, un poder, una cierta facultad<sup>127</sup>. Es un principio de operaciones. No es un poder como pasividad o inactividad respecto a otras acciones, sino que es poder como *fortitudo*<sup>128</sup>, esto es, como posesión de una actividad de la

123. Cfr. *ibid.*, III, c. XI; II, 279, 13-14.

124. Cfr. *ibid.*, III, c. XI; II, 280, 23-24.

125. Cfr. *ibid.*, III, c. XI; II, 280, 25.

126. *De lib. arb.*, c. III; I, 212, 19. Cfr. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 6, 19: ser libre es poder; y conservar la libertad es permanecer en el propio poder y no depender del poder de otro.

127. «Quant à la liberté, Anselme l'envisage comme une faculté d'auto-détermination, qui a pour objet le bien moral», R. POUCHET, o.c., p. 245. Con todo, en S. Anselmo nunca aparece la libertad como una tercera facultad junto a la razón y a la voluntad, sino más bien como un rasgo de ambas y particularmente de la voluntad: el estatuto de la libertad queda un tanto ambiguo. En los siglos siguientes será una cuestión controvertida la de saber si la libertad es una facultad, un hábito, una simple propiedad de la voluntad... Cfr. al respecto D. O. LOTTIN, o.c., *passim*.

128. Cfr. C. VANNI ROVIGHI *Libertà e libero arbitrio in Sant'Anselmo d'Aosta*, p. 46. La libertad es «Handeln aus sich heraus»: Cfr. R. SCHWAGER, o.c., pp. 146 y 138.

que se dispone para obrar: actividad que está en el propio poder emplearla o no y emplearla de un modo u otro. Desde la libertad se puede querer, se puede entender, se puede sentir...: la libertad determina las acciones. Es principio de determinación de las acciones. Las demás facultades del hombre son instrumentos respecto de la libertad, que usa de ellos espontáneamente. Incluso la voluntad —como se ha señalado— es instrumento respecto de la libertad: se puede querer de diversos modos. Por ejemplo, se puede querer la justicia aun cuando parezca significar la renuncia a la felicidad, que es apetecida necesariamente. Se puede querer pecar: y en este sentido la voluntad de pecar es libre. Desde la libertad se puede asimismo entender: entender esto o aquello. Y por eso, cabe decir que la verdad se hace, puesto que crece desde la libertad. El entender es una acción regida desde la libertad: y alcanza o no su fin —que es la intelección de la verdad— según la determinación de la libertad. El entender es libre<sup>129</sup>. Por consiguiente, la libertad es un poder particularmente originario porque determina los demás poderes y actos del hombre: hay tales actos en el hombre porque hay libertad. En el orden del obrar, toda operación depende de la libertad: ésta es un cierto acto primero.

La libertad es también espontaneidad en cuanto se opone a necesidad: libertad es ausencia de determinación, de necesidad y de coacción. La libertad no se rige por la necesidad de la naturaleza sino por sí misma: ella misma determina sus actos. Es indeterminación con poder de autodeterminación. Además la libertad está por encima de la necesidad de las demás facultades y operaciones del hombre, en cuanto que las dirige en su obrar. La actividad de la libertad, en cambio, se determina sólo desde sí<sup>130</sup>. Espontaneidad, con todo, no significa capricho o arbitrariedad, aunque la li-

129. *De lib. arb.*, c. III, I, 212, 29-30.

130. Refiriéndose a Dios, señala M. NEDONCELLE: «Saint Anselme a dit en termes enveloppés mais décisifs ce qu'on peut alléguer de plus fort pour identifier l'aseité ontologique, la personnalité parfaite et la liberté absolue, c'est-à-dire pour démontrer que ces trois notions n'en font qu'une» (*La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme*, p. 40; *Spicilegium Beccense*, I, pp. 31-43). Cfr. asimismo J. DE FINANCE, *Position anselmienne et démarche cartésienne*, p. 262; en *Spicilegium Beccense*, I, pp. 259-271; «l'aseité apparaît ici (*Cur deus homo*, II-10; II, 107, 27-29) comme l'archétype de la liberté».

bertad tenga el poder de ser caprichosa o arbitraria. Espontaneidad no es arbitrariedad<sup>131</sup> porque la libertad sabe su fin, que se le ofrece.

La libertad, en efecto, es poder y espontaneidad, pero es también intelección. El entender de la libertad ya se ha indicado que es entenderse entendiendo su fin. Entenderse comporta entender el fin propio. El fin, sin embargo, no se posee: la libertad no se tiene a sí misma como fin, sino que se ordena a la guarda de la rectitud. Es decir, la libertad no es perfecto ni es un fin en sí misma, sino tiene un fin del que depende: y adquiere su plenitud en el fin. Por tanto, la libertad se puede perfeccionar en la medida que alcanza el fin: la libertad tiene grados. La libertad puede crecer<sup>132</sup>.

El fin de la libertad, sin embargo, no es entendido como una idea que esté presente al entender, sino que es conocido como la propia carencia de la libertad: como deber o bien. El fin no está presente sino que es conocido como ausente: no es entendido como presencia sino como la falta advertida en la libertad que se entiende. Es decir, cuando la libertad se entiende a sí misma no se descubre acabada sino incompleta y pendiente de alcanzar su fin. La verdad de la libertad no es sólo su presencia sino primeramente la falta de su fin. Por lo demás, el fin no es conocido como objeto de una tendencia necesaria sino como falta que es objeto de un querer espontáneo.

«*In multis dicitur libertas et arbitrium*»<sup>133</sup>. Efectivamente la libertad no tiene un solo sentido. La palabra libertad se dice en muchos sentidos. Hay un modo radical o fundamental de libertad: es aquella libertad según la cual se dice que el hombre es *naturaliter libre*<sup>134</sup>. Se trata de una libertad que el hombre no puede no tener. Tal libertad es inseparable<sup>135</sup>: no se puede perder ni por sí ni por otro. Ni el pecado —señala S. ANSELMO— puede privar de tal libertad<sup>136</sup>. A esta libertad primera o fundamental,

131. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'etica di Sant'Anselmo*, pp. 70-71.

132. Cfr. *De lib. arb.*, c. IX; I, 221, 18.

133. *De concordia*, I, c. VI; II, 256, 2.

134. Cfr. *ibid.*, III, c. XIII; II, 287, 6. Cfr. asimismo *De lib. arb.*, c. III (I, 210, 28) y c. XI (I, 223, 10).

135. Cfr. *De concordia*, I, c. VI; II, 256, 19.

136. Cfr. *De lib. arb.*, c. III; I, 210, 28-29.

sobre todo, se refiere la caracterización de la libertad realizada hasta aquí. La libertad de arbitrio es un poder espontáneo enteramente indeterminado, que posee la capacidad de determinar el entender y el querer. Tal libertad es un entenderse: un entender de entender que se entiende como principio de operaciones y que entiende su fin. La libertad de arbitrio en efecto tiene un fin —la guarda de la rectitud—, que es conocido no en presencia sino en su ausencia dentro de sí: se conoce su falta<sup>137</sup>.

Junto a este sentido primero de la libertad, está la libertad que puede crecer<sup>138</sup>. En efecto, si la libertad tiene un fin, la libertad se puede tener más o menos según se realice el fin. De este modo, la libertad es liberación<sup>139</sup>. «Nada hay más libre que una voluntad justa»<sup>140</sup>: la máxima libertad se alcanza cuando se posee la máxima justicia. En cambio, «sin justicia la voluntad no es libre porque está ociosa»<sup>141</sup>: es decir, al margen de la justicia, la posesión de la libertad es mínima y se reduce a juego. La libertad primera, si no se orienta a la justicia, es un puro juego: está ociosa. Más aún, si la libertad primera no se orienta a la justicia, queda la voluntad de placer como único sentido del querer. O sea, en tal caso, la libertad primero se traduce en juego y voluntad de placer. La justicia, así pues, orienta la libertad: es su fin. La plenitud de la libertad, según S. ANSELMO, es la justicia<sup>142</sup>. Pero es la justicia en cuanto querida, en cuanto guardada: en efecto, «La

137. Dios, que es caracterizado como fin del hombre, no es conocido en presencia sino en ausencia: se busca justamente su presencia. Cfr. sobre este punto, p. ej. *Prologium*, c. I; I, 98, 1-4 y ss.; «Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniatur. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas 'lucem inaccessibilem'».

138. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de Saint Anselme au XII siècle*, p. 135: «Il y a, dirais-je, une liberté comme risque, antérieure logiquement à la liberté comme valeur morale, comme conquête (...). Il semble alors, comme nous le disons, qu'il y ait, en deça de la liberté comme perfection, une liberté comme autodétermination».

139. Cfr. D. ROSSI, o.c., *passim*.

140. *De lib. arb.*, c. IX; I, 221, 18.

141. *De concordia*, III, c. XIII; II, 287, 5-6.

142. Cfr. también S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, I, 15, 32.

voluntad de justicia (...) es la misma justicia»<sup>143</sup>. La perfección de la libertad no es la justicia sino más bien amar la justicia<sup>144</sup>.

Esta libertad que admite grados es como cierto hábito o *afectio* de la libertad, que posibilita obrar más libremente. Esta libertad es la que difiere en Dios y los hombres. De Dios no se puede negar la libertad porque la libertad es una perfección<sup>145</sup>. Pero si la libertad es un poder de pecar, tal libertad no está en Dios. La solución está en que tal libertad de pecar es la libertad primera, condición e inicio de la libertad del hombre: pero la plenitud de tal libertad es el amor a la justicia. En consecuencia, la libertad perfecta no es poder de pecar, ni en el hombre ni en Dios.

Junto a la libertad primera y a la libertad como hábito está el uso o ejercicio de la libertad. El poder de la libertad, más o menos perfecto, se puede ejercer de un modo u otro, y también con mayor o menor intensidad. Cada acto de libertad difiere tanto del poder o facultad de la libertad primera como del hábito de la libertad. «No es lo mismo arbitrio y libertad por la que el arbitrio es libre»<sup>146</sup>. Determinar la intención última del querer parece que sería el uso más propio de la libertad.

La libertad primera es poder y se distingue del ejercicio de la libertad. Sin embargo, la libertad primera es también acto: acto según el cual la libertad dispone enteramente de sí, en cuanto tiene en su poder todo su obrar. La libertad de la voluntad, «no es vencida sino por su propio poder»<sup>147</sup>. Las demás operaciones dependen de ella, pero ella no depende más que de sí. «Ella misma es para sí causa eficiente —si puede hablarse así— y efecto»<sup>148</sup>. Es un acto desde el que se rigen los demás actos. Es autodomínio de sí<sup>149</sup>, que domina sobre los demás actos. Tal do-

143. *De concordia*, III, c. XIII; II, 286, 7-8.

144. Cfr. *De casu diaboli*, c. XXIV; I, 271, 24, 28; 272, 2.

145. Cfr. *De lib. arb.*, c. I (I, 207, 12-13) y c. XIV (I, 226, 6-7); cfr. asimismo *De casu diaboli*, c. XVIII; I, 263, 12-16. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de Saint Anselme au XII siècle*, p. 134 y *L'etica di Sant' Anselmo*, p. 78.

146. *De concordia*, I, c. VI; II, 256, 1-2. Cfr. asimismo II, 256, 11.

147. *De lib. arb.*, c. V, I, 216, 31 - 217, 1.

148. *De casu diaboli*, c. XXVII; 275, 32-33.

149. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'etica di Sant' Anselmo*, p. 78.

minio refleja su dignidad, su señorío: es *domina*. Es causa de sus actos. Está movida desde sí misma<sup>150</sup>. Por todo ello, la posesión de libertad comporta señorío, dominio de los propios actos: es una perfección que además del hombre, tienen Dios y los ángeles. Ahí estriba la dignidad del hombre<sup>151</sup>. «El consentimiento no lo da el hombre *naturaliter* ni *ex necessitate* como el caballo, sino *ex se*»<sup>152</sup>. Desde la libertad surge todo consentimiento: todo consentimiento o asentimiento en último término depende de la libertad.

La libertad aparece así como el poder más radical del hombre, que configura el ámbito de la persona<sup>153</sup> y su dignidad<sup>154</sup> frente a la naturaleza. Es la unidad que articula las diversas capacidades y actos del hombre: también la inteligencia y la voluntad. Y por tanto la identidad operativa primera del hombre: la libertad es identidad activa y poderosa de la persona, que dispone entera y espontáneamente de sí.



150. Cfr. *De concordia*, III, c. XI; II, 284, 3-4. S. BUENAVENTURA (Cfr. *In II Sent.*, dist. XXV, q. I y dist. XXVI, q. VI) señala que en S. Anselmo la caracterización de la voluntad como «instrumentum se ipsum movens» vale para el libre arbitrio.

151. Cfr. *De casu diaboli*, c. XVI; I, 260, 5-15. Vid. asimismo . S. VANNI ROVIGHI, *L'etica di Sant'Anselmo*, p. 88.

152. *De lib. arb.*, c. V; I, 216, 10-11.

153. Cfr. *De casu diaboli*, c. XVI; I, 260, 8-15. Cfr. E. NÉDONCELLE, *La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme*, p. 39: «La liberté, la rec-titude et la personne coïncident radicalement».

154. Cfr. M. NÉDONCELLE, o.c., pp. 39-43.